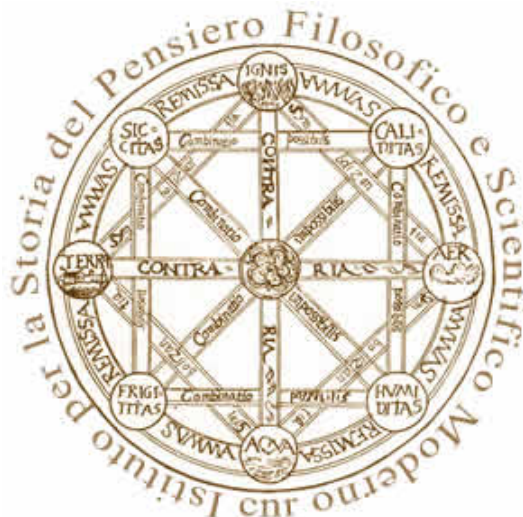


Arab Kennouche

**Ontogenèse de l'esprit vichien  
et structures imaginatives chez Hegel**



Laboratorio dell'ISPF, X, 2013

La substance physique ou naturelle dans laquelle baigne l'homme déchu par sa désobéissance aux commandements de Noah, et le paradis perdu d'Adam, sont deux aspects importants de l'élaboration de l'anthropologie vichienne. La première instance d'une perception adamique de l'homme ouvre l'horizon d'une conception intégrale de la psyché humaine, en parfaite harmonie avec un corps divin. Il en ressort que la première chute s'opère encore à partir d'un absolu, celui créé et voulu par Dieu. Le péché originel propulse l'homme dans un devenir éprouvant mais salutaire. Au-delà de la question éthique, nous voudrions nous interroger sur la nature de l'homme adamique perçu par Vico, ses caractéristiques psychologiques, en regard des événements qui vont le propulser dans sa chute et dans sa condition terrestre. Si l'homme post-adamique nous sert de paradigme fondamental, c'est pour mieux cerner les caractères anthropomorphiques de cette seconde chute si souvent évoquée par Vico dans la *Science Nouvelle*: la désobéissance à Noah<sup>1</sup>. Car il nous semble impossible de percevoir les deux mouvements de la pré-histoire vichienne sur un plan symétrique, c'est à dire celui d'une chute, suivie d'une ascension au point «adamique», une espèce d'*acmé*, où l'homme aurait reconquis une *natura hominis integrā*<sup>2</sup>, puis d'une re-chute qui correspondrait au point de la première déchéance. En quelque sorte, notre perception de la condition humaine entrevoit que la forme définitive acquise par l'humanité accédant à l'histoire est déjà condamnée à ne plus ressembler à cette humanité encore pénétrée des embruns édéniques de la chute post-adamique.

S'il existe deux chutes, la post-adamique, et la post-noahique, c'est qu'elles réfèrent à deux plans différents, deux moments distincts de la formation de la nature humaine. L'une suggère l'appartenance récente à un Eden divin, l'autre à l'acceptation d'une vie terrestre sous la providence d'un Dieu ordonnateur d'une justice immanente. Dans l'homme post-adamique, il existe encore l'idée naturelle du paradis perdu, en ce qu'elle est toujours présente dans son esprit comme le résultat d'une faute tangible. L'homme qui désobéit aux sept lois noahiques est voué à ne plus se reconnaître comme la créature suprême de Dieu, et doit par conséquent être mis à l'épreuve d'un devenir historique qui ne lui garantit plus l'acquisition d'une nature parfaite, ou en voie de perfectibilité. Il en ressort que dans la première chute, c'est encore le caractère divin qui définit l'homme dans son être profond, alors que dans la deuxième, c'est déjà son humanité qui s'élabore au sein d'une nature confondue avec celle du règne animal. Cette asymétrie dans la dégradation biologique de l'homme a suscité une polémique féconde sur la nature animale de l'homme post-diluvien, et sur son appartenance probable à l'espèce des géants tels qu'ils sont décrits dans la Genèse. Le postulat d'une double chute, d'une première dégradation suivie d'une seconde *dans le sein de la première*, et nous insisterons sur ce point, doit permettre de repenser le paradigme d'une acquisition progressive par l'homme

<sup>1</sup> G. Vico, *La Scienza Nuova 1744*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990 (dorénavant *SN 44*), § 13, p. 423.

<sup>2</sup> A. Pons, *Nature et histoire chez Vico*, in «Les études philosophiques», 1961, 1, pp. 39-53, p. 45.

de facultés d'essence divine, qui sur le plan philosophique se traduisent par la croyance en une issue finale inéluctable: l'intégration de l'esprit humain dans l'ordre de l'Esprit Divin, au moins telle que l'a désirée Hegel. Vico nous montre avec insistance les implications anthropologiques d'une condition humaine soumise aux événements dictés par la Providence divine. Il situe d'emblée le devenir historique de l'humanité dans une structure dystopique, où la perspective d'une rédemption finale de la condition humaine peine à se faire voir dans le retour cyclique de la barbarie, qu'elle soit des sens ou de la réflexion. S'il existe un pessimisme vichien, il s'inscrit bien dans la recension qu'il fait dans la *Science Nouvelle* des événements bibliques formateurs de l'esprit humain *lato sensu*. Et si nombre d'auteurs et de commentateurs ont escamoté le texte biblique qui signale clairement la présence des géants avant même le déluge, et leur vie commune avec les hommes, Vico, sur le postulat d'une gigantologie antédiluvienne, articule le problème philosophique de la possibilité d'une animalisation récurrente de l'humanité, souligné à juste titre par Roberto Mazzola<sup>3</sup>. Nous voudrions ici rendre hommage à ce Vico qui a su lier le discours de la genèse biblique sur l'homme déchu, aux implications philosophiques relatives à sa nature profonde, en prenant à témoin les mythes païens<sup>4</sup>.

Tout d'abord, Vico décrit l'homme dans ce qu'il a de plus "naturel", au point où il l'insère dans un monde biologique le définissant jusque dans sa chair. On aurait tort de vouloir faire de Vico un homme exclusivement soucieux de reproduire les véritables processus physiques et biologiques à l'origine de la constitution du corps humain. Vico semble davantage préoccupé par la justification d'un monisme latent entre toutes les formes de vie qu'accompagne la création de Dieu. Dans cette unité du vivant, Vico retrouve tous les ferments d'un discours possible sur la nature humaine qui subit le même *nascimento* que le monde physique pris au sens large: la nature du corps humain ne peut se comprendre que par son devenir physique inséré dans un temps particulier et correspondant à des procédés particuliers<sup>5</sup>. C'est par un retour à l'histoire biblique, qui rend compte d'une déchéance naturelle de l'homme, c'est-à-dire, la possibilité de sa réinsertion dans l'ordre biologique, que Vico parvient à quitter les apories du dualisme cartésien et d'une métaphysique vouée à ne jamais atteindre le règne des vérités absolues. L'ordre historique succède à l'ordre métaphysique pour une compréhension de l'homme, qui doit restituer la plénitude des faits et des actes constitutifs de la psyché humaine. Et cette restitution implique à juste titre un discours

<sup>3</sup> R. Mazzola, *I giganti in Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 49-78, p. 57.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>5</sup> *SN 44*, §§ 147-148, p. 500: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose». «Le proprietà inseparabili da' subbietti devon essere prodotte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci posson avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose».

approprié sur la conception de l'homme, qui ne l'extrait pas de son milieu naturel pour en faire uniquement une substance pensante. Il existe bel et bien un *nascimento* des modes d'être de l'homme que Vico regroupe au moins autour de trois événements principaux. Le premier concerne la condition post-noahique de l'humanité, dont nous disions qu'elle figurait une chute bien plus conséquente que la première, puisque pour Vico elle conduit à une animalisation, bien que polémique, des premiers hommes<sup>6</sup>. Le fameux *bestiale divagamento* correspond à un long processus de renaturalisation extrême des dispositions humaines acquises lors de la vie en Eden et conservées encore lors de la première chute. Cette seconde dégradation dispose, selon Vico, que l'homme peut redevenir un animal, suprême punition pour celui qui avait l'auguste honneur d'être le digne lieutenant de Dieu sur terre. Au-delà du discours éthique qui assimile tout vice et péché à une nature présumée animale de l'homme, Vico entend bien restituer la portée philosophique d'une telle déchéance, dans la perspective d'une définition réelle de la nature humaine, soumise à un deuxième *nascimento*. Dans son errance bestiale, l'homme acquiert un *second* corps façonné par les plus cruels éléments d'une nature impitoyable.

Loin de vouloir justifier un ordre, un *Cosmos* dans le monde des éléments physiques, Vico y voit les ingrédients d'une recombinaison possible de la chair humaine, qui cesse d'évoquer la perfection d'un corps édénique, de sorte qu'il n'est plus possible de penser l'homme que par l'attribut exclusif d'une substance pensante. La confusion des genres animal et humain porte ainsi le coup de grâce à une vision platonique de l'homme, ce *cosmos* intérieur reflet d'un *Cosmos* divin qu'il faut tant bien que mal imiter<sup>7</sup>. Surtout, l'épisode de l'errance bestiale n'est pas anodin, car il va déterminer la conception vichienne de l'esprit humain, qui n'est plus prisonnier dans un corps, ou bien le reflet d'une nature corporelle d'essence divine, mais provient également des aspérités les plus cruelles et les plus violentes de l'histoire, dont l'auteur napolitain nous relate la signification avec la *naissance des géants*. Une fois de plus, c'est la nature, par le corps, qui exprime la thèse vichienne du gigantisme, et par delà, de l'esprit humain qui s'ouvre et s'étend à l'intelligence: le Ciel devient apparent pour les géants qui le confondaient avec les sommets des montagnes<sup>8</sup>. Et Vico ne semble plus y déceler uniquement la colère et la malédiction de Dieu, mais le terreau d'une nouvelle configuration de l'esprit humain, encore soumis à un *nascimento*: l'ontogenèse du corps qui par son gigantisme ne signifie plus l'idée

<sup>6</sup> Finetti ne tarde pas à pointer du doigt la thèse vichienne de l'origine bestiale, donc animale de l'Humanité, comme preuve de son athéisme, dans un ouvrage désormais célèbre paru à Venise en 1768, *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia*. Cfr. R. Mazzola, *I giganti in Vico*, cit., p. 53.

<sup>7</sup> On peut rappeler à ce propos la tentative plotinienne de fonder l'unité du genre humain sur une substance unique, dont chaque individu serait une partie (*meros*). L'ensomatose de l'âme divine, devenue prisonnière d'un corps déchu doit conduire à sa propre libération. C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, pp. 63, 84.

<sup>8</sup> *SN 44*, § 377, p. 571: «Quivi pochi giganti, che dovetter essere gli più robusti, [...] alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo».

d'un esprit divin enveloppé d'une chair frêle, et dessinant les contours d'une forme parfaite. Vico semble indiquer que dans le devenir historique de l'humanité, qu'il ne faut pas confondre avec le plan métaphysique, l'homme est soumis à des processus naturels, où biologie et histoire sont à même de définir le rapport entre esprit et corps en dehors des postulats idéalistes de la raison, ou de l'Esprit, pour faire écho à Hegel. Même s'il ne faut pas préjuger d'un biologisme vichien, car celui-ci soumet constamment ces changements à l'ordre de la Providence divine, il n'en demeure pas moins que l'implication directe d'une nature authentique, donc cruelle, dans la formation de l'esprit humain renverse les cadres classiques d'une valorisation de l'esprit, de la raison contre la sensibilité naturelle, lorsque celle-ci n'a pas été directement épurée de ses formes les plus barbares, dans un dualisme naïf obéissant à des objectifs épistémologiques, ou idéalistes. L'on reconnaîtra ici Hegel dans son projet d'établissement d'une *seconde nature* sur le socle de la première création de Dieu<sup>9</sup>.

Dans nombre de ses analyses, Vico se fait fort de rendre *toute* la dimension de l'état de nature qui prévalait aux origines de l'humanité, donc à l'âge des dieux et des héros, preuve d'une infinie générosité divine à l'égard de la liberté octroyée à l'homme: «Contemplemini, uti Deus optimus maximus, naturae universae sive errantis monstra, sive malignae pestes, in aeterno sua providentiae ordine et bona et pulchra intuetur»<sup>10</sup>. Pour comprendre la relation entre l'esprit et le corps, il faut donc sortir des cadres conceptuels qui renferment des inclinations réductrices, trop idéalistes ou abstraites. L'ontogenèse du corps comporte un *nascimento* spécifique, dont le façonnement reflète des milliers d'années d'errance bestiale et de promiscuité avec les éléments et les êtres les plus cruels du monde terrestre. C'est à partir de ce rhizome riche qu'il est possible de percevoir le rapport du corps à l'esprit, sans qu'il ne soit nécessairement oppositif. En tant qu'événements archéologiques, la chute post-noahique, et l'errance bestiale, ne sont pas uniquement intelligibles sur le plan de l'histoire, mais désignent le socle fondateur d'où émergeront les relations entre l'esprit et le corps sans forcément que l'un ne l'emporte sur l'autre. Ainsi, écarter de la genèse de la raison, ou de l'Esprit

<sup>9</sup> Hegel propose de façon récurrente une métamorphose de la Nature, en tant que «immédiateté et extériorité» de l'Idée, et comme «un tout vivant», suppression sur le socle duquel «elle se fait naître à l'existence de l'esprit, lequel est la vérité et le but final de la nature, et constitue l'effectivité vraie de l'idée». G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, *Philosophie de la Nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, § 251, p. 191. Dans *La raison dans l'histoire*, traduction française emblématique des *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel met en exergue le principe d'un dualisme entre Nature et Esprit, afin d'établir une convergence entre les deux règnes, pour «connaître dans le cours de l'histoire la nature spirituelle dans son mode d'existence, c'est-à-dire la manière dont l'esprit s'unit avec la nature, donc avec la nature humaine». Cependant, il est évident, pour Hegel, que «après la création de la Nature, l'homme apparaît et s'oppose au monde naturel; il est l'être qui s'élève dans un *univers second*». G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Plon, 1965, p. 71.

<sup>10</sup> G. Vico, *De Mente Heroica*, in Id., *Varia. II De Mente Heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, Guida, 1996, § 12, p. 152.

absolu, pour reprendre Hegel, toute forme de vie primitive, ou bien même rendre inopérante la cruauté de la nature dans un désir téléologique de dissolution de ses formes chaotiques, reviendraient en termes vichiens à faire acte de barbarie de la réflexion. L'errance bestiale de Vico rend donc grâce à une nature pleinement redécouverte, en deçà de ses inclinations métaphysiques, en jetant toute la lumière sur la première gestation des dieux mythiques sortis de ses méandres les plus terrifiants. C'est donc à partir de ces éléments originels que le cours historique de la genèse corporelle des géants redevient authentique, "ominidés" voués à ne retrouver que plus tard une forme plus humaine<sup>11</sup>.

Vico, cependant, au-delà de toute considération évolutionniste, se garde bien de fixer le point de départ d'une reconfiguration des formes bestiales et gigantesques de l'humanité. Même si Vico conçoit l'histoire éternelle comme un tourbillon incessant où l'esprit tend à devenir *una ragione tutta sviluppata*, on peut déceler derrière les retours de la barbarie des sens ou de la réflexion, une formation de l'esprit humain qui n'incorpore pas l'idée d'une opposition et d'une lutte de la raison avec les formes bestiales de l'entendement. C'est cette forme oppositive, dualiste qu'il convient de remettre en cause à travers la restitution vichienne du *nascimento* de l'esprit humain. Vico proclame implicitement l'impossibilité de percevoir l'avènement d'une conscience intentionnelle comme un fait historico-génétique. Le *nascimento* de l'esprit humain interdit toute interprétation exclusive d'une position du sujet conscient au sein de l'esprit comme un centre définitif. Il faut en effet se rappeler que le *bestiale divagamento* représente pour Vico une expérience primordiale qui paradoxalement n'est pas négative: les éléments naturels viennent se mêler à la texture du corps humain pour l'enrichir de ses matières les plus viles, mais aussi les plus bénéfiques. D'ailleurs, dans le discours vichien sur la nature, il n'est jamais question d'une dévalorisation des phénomènes cruels de l'environnement humain, car ceux-ci sont le reflet d'une anticipation sur les possibilités de choix pour l'homme, à travers lesquels s'opère la Providence divine. L'avilissement du corps humain, souillé par le refus d'obéir aux lois noahiques, se traduit par une longue épreuve de promiscuité avec tout ce que Dieu a conçu comme naturel pour l'homme. Mais cet avilissement revêt également le caractère d'un enrichissement, par lequel l'homme s'imprègne de toutes les formes possibles de son développement spirituel, nécessaires à l'expression d'une liberté créatrice de choix.

<sup>11</sup> Vico semble outrepasser le simple désir de poéticité, à la Dante, en réinstaurant le débat d'une réalité physique du géant. Il n'est plus question dès lors de faire référence à un bestiaire quelconque, d'*animalia* servant l'imagination fantastique de l'auteur. Cfr. R. Mazzola, *I giganti in Vico*, cit., p. 58. Nicola Perullo n'hésite pas à voir dans la terminologie vichienne de l'animalité confrontée à l'humanité, *bestia/bestione*, la possibilité d'une lecture synchrétique ou graduelle des facultés humaines et animales, au-delà de leurs différences substantielles: «è però evidente [...] che Vico attribuisce ai bestioni e alle facultà "poetiche" dei primi uomini operazioni, comportamenti, e saperi che sono tipicamente, nella storia della filosofia, attribuiti alle bestie». N. Perullo, *Bestie e bestioni. Vico e il problema dell'animalità*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 91-119, p. 92.

Ainsi, l'ontogenèse de l'esprit vichien se déploie dans une nature fortifiante, démiurgique, expression de tous les pouvoirs possibles du plus vil et cruel jusqu'au plus sublime. La figure du géant n'est donc que la conséquence d'une errance naturelle qui culmine dans la déformation du corps physique des hommes déchus. Cette excroissance de la nature, perçue comme une dés-humanisation nécessaire à la divine Providence, peut aussi s'analyser comme l'expression d'une redéfinition de la liberté humaine, qui loin d'être idéalisée ou abstraite, se nourrit des ferments physiques, d'une nature certes impitoyable mais incommensurable en bien et en mal: «Ego vero praeterea Divinae Providentiae placito et illud quoque adstruo consentaneum homini liberam esse recti pravique electionem»<sup>12</sup>. L'esprit n'est déjà plus une substance positive chez Vico, mais une réalité physique et chimique illimitée d'origine naturelle, qui provient d'un *nascimento* inscrit dans l'ordre de la Providence. Cette réalité physico-chimique n'est pas l'objet premier d'une connaissance, mais l'environnement *certain* à partir duquel il est possible de penser l'esprit sans lui attribuer une fonction particulière, comme celle de définir un sujet en rapport avec un objet. Bien entendu, il est possible de voir dans l'esprit humain un point qui représenterait le Sujet, ou une forme de subjectivité, ou bien encore la centration d'une conscience en voie de rationalisation, mais la vision même de ce point ne doit pas autoriser la déduction d'une issue finale, le recouvrement d'une entière raison comme chez les philosophes des Lumières, ou mieux de l'Esprit de Dieu comme chez Hegel. De cette centration, en effet, on ne peut qu'en souligner sa redevabilité au *nascimento* de la pensée humaine telle qu'elle a été rapportée par Vico. La pensée n'est pas une substance, c'est l'effet d'un acte précis (la *scena madre* de la *Science Nouvelle*), celui de Jupiter qui lança sa foudre sur la matière physico-chimique et qui provoqua la première pensée, l'Imagination<sup>13</sup>.

Ainsi de l'enrichissement mutuel du *bestiale divagamento* et du corps humain, et de son extension dans la formation du corps des géants, naît la première pensée des hommes. Mais le coup de foudre de Jupiter n'occasionne pas l'insémination d'une *res cogitans* au sein de la matière animale transformée en géant. Dieu, à travers Jupiter, n'introduit pas la substantifique moelle, où l'esprit éthérisé qui manquait aux géants. Il crée une ouverture, une brèche dans la matière physico-chimique, peut-être au niveau de la tête, ce qui organise les sens dans une fonction de projection des sensations du corps vers un ciel soudainement divinisé<sup>14</sup>. Dès lors, l'imagination peut être définie comme une force d'origine corporelle dont la nature est de permettre une incorporation

<sup>12</sup> G. Vico, *Vici Vindiciae*, in Id, *Varia*, cit., § 14, p. 52.

<sup>13</sup> N. Perullo, *Bestie e bestioni*, cit., p. 91. La première pensée naquit d'un acte bénéfique, les géants n'étant pas terrassés par la foudre: Jupiter se révèle par *cenni*, phénomènes naturels, que les premiers hommes assimilèrent comme la langue de Jupiter. *SN 44*, § 379, pp. 572-574.

<sup>14</sup> Vico commence l'histoire de l'adoration divine par une idée «confuse» de la divinité: *SN 44*, § 178. Dans ses *éléments*, il ne manque pas rappeler que l'ignorance des hommes les porte à attribuer aux choses naturelles inexplicables en raison, les éléments de leur propre nature: *SN 44*, §§ 180-181, pp. 507-508.

des sensations extérieures afin de créer une ouverture toujours plus grande sur la réalité spirituelle extérieure. Dans une telle configuration vichienne de l'imagination, il n'est pas question de vouloir rechercher un point fixe d'où surgirait un projet téléologique de la raison ou une divinisation de l'esprit humain. Nous pouvons même y voir l'impossibilité ontogénétique d'une telle centration, puisque chez Vico l'imagination, d'origine naturelle, est d'une telle puissance que c'est l'image surgie des sensations qui gouverne sinon la subjectivité humaine, du moins, sa corporéité<sup>15</sup>. Les sensations venues d'une nature divinisée sous l'empire de Jupiter déplacent constamment ce centre au point d'en annihiler sa fonction d'objectivation. Le sujet n'étant jamais le même, soumis à la force centrifuge des éclairs de Jupiter, ses objets ne sont jamais définis autrement que par le pouvoir de l'imagination. Chez Vico, l'imagination transcende toute forme de subjectivation, ce qui remet en cause le principe d'une organisation hiérarchique de la psyché humaine, avec au centre, le pouvoir de la raison ou de l'esprit. Cette organisation logique de l'esprit humain ne correspond pas au *nascimento* de la pensée humaine auquel Vico se réfère sur le plan historique. L'imagination ne peut donc qu'inonder la raison.

Pourtant, Vico ne condamnerait pas explicitement une telle forme d'organisation, si elle correspondait elle-même non pas à l'application de principes logiques, mais à une forme imaginée de hiérarchisation. La foudre vichienne opère à une ouverture profonde des aspérités corporelles, ce qui enrichit les possibilités d'imaginer la présence de Jupiter dans une nature comblée de bienfaits divins. De plus la descente de l'éclair et sa subite remontée instaurent une relation spéciale, de privation, ou de négation des attributs divins, à partir de laquelle l'imagination se nourrit incessamment. L'anti-positivisme anthropologique de Vico, véritable négativité infinie, nous conduit à penser que la thèse d'une fixation de l'esprit humain dans un centre idéalisée, ne peut que provenir de l'imagination elle-même. Il faudra donc se souvenir avec Vico que l'ubiquité des perceptions d'origine divine dans le *Lebenswelt* habité par Jupiter, interdit de penser une telle centration sans l'apport décisif du *nascimento* de l'Imagination.

Poursuivons notre enquête d'anthropologie historique, et voyons vers quelle structure de pensée tend l'ontogenèse de l'esprit vichien. Vico décrit un moment important de la constitution psychique de l'humanité en relatant un moment éprouvant pour les géants, leur enfermement dans les bas-fonds et les cavernes de la Terre, espace affreux d'un enchaînement prolongé mais salvateur<sup>16</sup>. Si pour Vico, l'espace post-nohique était l'occasion d'une déformation providentielle, rétrogradation qui culmine avec la figure du géant,

<sup>15</sup> *SN 44*, §§ 236, 237, pp. 518-519. «La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima». «I vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo».

<sup>16</sup> La claustration fait naître avec Vico l'*auctoritas*, autorité définie sous l'empire de la propriété et de la peur, comme lors de l'enchaînement de Prométhée. *SN 44*, §§ 296, 379, 387, pp. 532, 572-573, 577.



l'épisode de la caverne représente la première instance où le processus de civilisation commence pour l'esprit humain qui vient d'acquérir l'imagination comme pouvoir<sup>17</sup>. Une poignée de géants sort de l'errance bestiale et sont jetés dans les cavernes, où enchaînés, ils attendent sans le savoir l'acte salvateur d'une Providence qui les propulsera vers les clairières, *le radure* de l'Esprit. Vico reconfigure implicitement l'esprit humain à partir d'une nouvelle difformité, produite par la claustration du corps mutilé par l'impossibilité de continuer d'imaginer pleinement la présence sotériologique des corps jupitériens dans un *Lebenswelt* en pleine gestation. En même temps, la présence des géants sous la roche des cavernes est le premier acte vers une socialisation forcée mais utile, née des contraintes de la claustration. Cependant, si utilité sociale il y a dans l'épisode de la caverne<sup>18</sup>, elle ne s'inscrit pas encore dans un projet de rationalisation du pouvoir né de cet instinct grégaire décidé par la Providence. L'intellection du fait social et par delà, du politique surgit encore dans un *nascimento* particulier. L'imagination primordiale ne cesse pas de moins fonctionner, ou de ne plus fonctionner sous la Providence d'un enchaînement forcé qui promouvrait l'idée d'une utilité fondatrice de principes rationnels. Une fois de plus, cet événement ne semble pas déclencher chez les géants sélectionnés pour une ré-humanisation providentielle, un mouvement de la Raison salvatrice, capable d'abstraction<sup>19</sup>. C'est encore par le pouvoir de l'imagination que l'irruption du fait social et l'intellection du pouvoir politique réduit à l'espace de la caverne, rendent compte des fonctions de l'esprit non logiquement organisés, mais historiquement déterminés. Ainsi, même si au plan métaphysique, il est permis de penser cet esprit sous l'aspect de fonctions organisées hiérarchiquement, en vue d'une évolution souhaitée de l'esprit humain, au plan historique une telle hiérarchisation logique n'a de valeur probatoire qu'une fois soumise aux lois du *nascimento* vichien de la pensée. Si une certaine forme de rationalité se dégage de l'utilité providentielle, elle ne peut être que la résultante d'une compréhension fondamentale du pouvoir de l'imagination tel qu'il a été exercé par les premiers humains de la *Science Nouvelle*.

Finalement au principe même de l'organisation de l'esprit humain, telle qu'elle apparaît dans la *Science Nouvelle*, nous décelons une structure dynamique, qui n'implique pas une hiérarchie fonctionnelle, avec au centre l'insertion d'une substance spirituelle, substrat d'une conscience en voie de rationalisation ou de spiritualisation. Cette structuration archétypale de l'esprit peut tendre vers un modèle définissant un niveau de conscience, d'où émergent des formes de

<sup>17</sup> Perullo distingue un moment pré-jupitérien dans l'anthropologie vichienne, où le *bestione* est de fait semblable à l'animal, *la bestia*, et un autre post-jupitérien qui commence un processus d'humanisation visible à travers les corps qui rapetissent. N. Perullo, *Bestie e bestioni*, cit., p. 98.

<sup>18</sup> SN 44, § 341, p. 548.

<sup>19</sup> Vico met en exergue les pouvoirs de la *fantasia*, de l'*ingegno* et de la *memoria* à l'enfance de l'humanité, comme des fonctions cognitives issues du corps des géants. Perullo en conclut en citant Vico (SN 44, § 819): «In questo modo, il senso viene saldato al corpo: fantasia, memoria e ingegno, sono facoltà "che appartengono egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo. Onde la memoria è la stessa che la fantasia [...]»». N. Perullo, *Bestie e bestioni*, cit., p. 102.

représentation, sans qu'elles ne soient jamais l'expression pré-logique de la pensée humaine<sup>20</sup>. Vico rappelle avec justesse le pouvoir et les limites de l'*intelligere imaginare*<sup>21</sup>, raison imparfaite, peut-être poétique, ou de la combinaison infinie d'images grâce à une perception fine des *verisimiglianze*, dans un monde créé par Dieu afin que s'exerce toute la puissance de l'imagination du géant prêt à recouvrir une nouvelle forme humaine, voir surhumaine, celle du héros<sup>22</sup>. Vico rend grâce à ce pouvoir de la vraisemblance qui nourrit la première pensée humaine: grâce à l'ubiquité d'une divinité aux aguets, l'esprit n'est pas objectifiable car il est défini *a posteriori* dans l'épuisement des formes d'intellection que le géant-humain opère en se mêlant à un *Lebenswelt* fantastique. De même que l'éclair apparaît dans le ciel pour décharger sa foudre jupitérienne, en dessinant les trajets de l'intellection comme une toile d'araignée jamais complètement refermée, le premier esprit humain est sculpté dans une matière où les méandres se tracent infiniment, laissant supposer que la clôture d'une telle sculpture demeurera inachevée. Il n'existe pas de cause finale à l'élaboration du premier esprit humain: les éclairs s'entrecroisent mais n'atteignent jamais un stade de complétude, une autre loi doit donc servir à mieux expliquer les possibilités de l'*intelligere* vichien. Dans l'apparition de l'éclair qui ne vient qu'effleurer, providentiellement, la chair humaine, nous devinons une structure de rayons interconnectés dans un état d'incomplétude: leurs connexions n'obéissent pas un à principe rationnel, mais plutôt à la puissance de leur lumière. De cette lumière concentrée en certains endroits, réduite à n'exprimer que des filaments en d'autres, on peut en dégager au niveau perceptif la loi de l'acuité, que Vico reprendra sur le plan gnoséologique en des termes presque similaires, l'*acutezza d'ingegno*<sup>23</sup>. C'est la

<sup>20</sup> En effet, le passage d'une représentation sensible vers une connaissance intelligible n'implique pas un changement de nature du géant, c'est à dire la renaissance d'une pleine nature humaine, car les opérations de représentation de la conscience sont une faculté partagée par les deux espèces animale et humaine.

<sup>21</sup> Pour Vico, dans le *De antiquissima Italianorum sapientia*, l'homme ne dispose pas de la même intelligence que celle de Dieu, qui lui peut comprendre toute chose, en sa vérité ultime. Dieu est capable de se représenter «tous les éléments des choses tant internes, qu'externes, car il les contient». Mais l'homme n'est voué qu'à rapprocher «des points externes», comme dans une représentation picturale, une peinture, mais ne peut jamais «tout réunir», donc comprendre. Il dispose d'une raison imparfaite, d'une *cogitatio* et non de l'*intelligere* divin. *Œuvres choisies de Vico*, tome I, trad. J. Michelet, Bruxelles, Mélines, Cans et Compagnie, 1840, pp. 12-13.

<sup>22</sup> La faculté de lier les sensations entre elles dans une image qui conserve un certain état naturel est le propre des règnes animal et humain. L'*intelligere* peut se traduire dès lors comme un pouvoir d'association d'idées, né d'une perception aiguë de la réalité, que conserve l'image. D'où le rôle essentiel des *verisimiglianze*, dans l'apport des liens d'intellection, et dans la constitution définitive des images. L'*intelligere*, même s'il est une forme d'intelligibilité, n'est pas pour autant une connaissance intellectuelle au sens propre, qui présuppose la perception d'un rapport (un jugement) entre les choses perçues. E. Rabier, *Leçons de Philosophie*, tome I, *Psychologie*, Paris, Hachette, 1886, pp.248-264.

<sup>23</sup> Selon Vico, il est évident qu'on ne peut opposer la vérité à l'*ingegno*, puisque celui-ci dispose d'une force synthétique, occulte, et d'origine divine. G. Vico, *Vici Vindiciae*, cit., §§ 20-24, pp. 58-63. La fascination pour les figures géométriques prend une tournure fantasmagorique chez Vico: «Infatti, l'inventare è pregio del solo ingegno e la geometria,

vigueur des phénomènes naturels qui détermine ces lois de passages, où un éclair est associé à un autre par la puissance de la lumière qu'il dégage. La structure de l'éclair est tout d'abord intelligible sans contours objectifs, et sans l'apport d'un principe rationnel, mais par l'acuité de certains de ses nœuds où se croisent les bras de lumières les plus puissants. Vico n'est pas aussi explicite dans le texte de la *Science Nouvelle* sur cette possibilité de lecture. Mais cette liberté que nous nous sommes octroyée pour décrire l'antirationalisme de Vico est au moins fondée dans la succession des événements phare de la *Science Nouvelle*.

Il ne s'agit plus, dès lors, de déceler dans le discours anthropologique de la *Science Nouvelle*, une anticipation prémonitoire des écrits d'un Lévy-Bruhl, par exemple, en notant à bon escient les éléments d'apparition des formes pré-logiques de la pensée, ne fût-ce qu' au nom de l'unité universelle de l'esprit humain. L'apparition de la première pensée humaine, n'est pas *pré*-logique, ni *pré*-objective, chez Vico, mais alogique et *anti*-objective. C'est le lieu de discuter maintenant de ces deux derniers vocables. L'emploi de ces deux notions peut sembler abusif, et il est vrai que Vico ne manque pas de souligner la possibilité d'un développement complet de la raison dans la conscience humaine, position que ne saurait trahir l'adverbe *tutta* associé à l'adjectif *spiegata*. Il est vrai également que l'idée d'une forme intelligible de la connaissance tyrannisée par une autre sensible, qui viendrait l'éradiquer, est déjà latente dans le discours métaphysique des penseurs rationalistes du XVII<sup>ème</sup> siècle, et Vico ne peut s'y opposer complètement<sup>24</sup>. Mais il nous semble important d'apporter un éclairage nouveau sur la nature de la raison humaine dans le sillage des réflexions que nous avons élaborés au sujet de cette structure dynamique de l'imagination vichienne, dont le moteur n'est plus un principe rationnel, mais l'acuité de ses points de passage. Quelle place faire à la raison humaine dans cette structure primordiale où l'imagination se nourrit de sensations toujours plus aiguës, et dont le vécu s'étend au domaine immense des biens providentiels octroyés par Dieu à l'humanité à travers la nature? Existe-t-il bien une topologie particulière des diverses facultés humaines, une structure stable et fonctionnelle où viendrait se loger la Raison? L'esprit humain n'est-il pas de fait identifiable *a posteriori*, lorsque, après des mouvements de l'imagination, il ne laisse qu'une empreinte à celui qui a imaginé? La raison n'est-elle pas en ce cas soumise aux lois de l'acuité de la perception par l'image sensationnelle,

appunto, esercita l'ingegno. Come gli aurighi frenano per qualche tempo l'ardore dei loro focosi cavalli per poterli poi lanciare a più veloce corsa, così la geometria, nel momento in cui viene appresa reprime gli ingegni, per renderli più acuti quando è ricondotta alle applicazioni pratiche». G. Vico, *Il metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, ScriptaWeb, 2010, pp. 96-99.

<sup>24</sup> Chez Vico, il apparaît évident que les premiers mouvements du corps décrivant un début d'humanisation proviennent d'un renversement: l'esprit n'est plus guidé ou mu par le corps, *il corpo* comme chez les *bestioni*, mais c'est l'esprit, *la mente*, doté du *conato*, qui devient capable de réfréner ses désirs concupiscent. Le rapetissement du corps et son humanisation deviennent possibles en usant du *conato*, cette faculté de réprimer ses propres désirs libidineux. *SN 44*, § 1098, pp. 961-962. Cfr. également N. Perullo, *Bestie e bestioni*, cit., pp. 102-103.

divine, rédemptrice, de Jupiter? N'est-elle pas un corps dans le corps humain, une substance corporelle non plus soumise aux lois de l'étendue mais à celle de l'imagination sublime?

C'est à travers Hegel, nous semble-t-il, qu'il est possible d'envisager quelques réponses à ces questions. Ainsi, pour justifier l'existence universelle d'une structure de l'imagination d'origine vichienne, il avait fallu extraire des faits historiques une loi anthropologique de l'imagination: celle de l'acuité de la vision qui rend les processus intellectuels efficaces. Penser chez Vico, c'est relier les éléments naturels significatifs dans un procès imaginatif, de sorte que l'intellection suscite la révérence et la crainte d'un Dieu surnaturel. L'imagination historicisée de Vico est aussi archétypale dans la mesure où elle vient déterminer le sens général de toute forme de connaissance: l'image possède un sens visuel, elle est une organisation typique qui peut survenir sous d'autres formes, en d'autres lieux et temps<sup>25</sup>. Mais l'image primordiale par laquelle émerge la pensée humaine est également le substrat des sensations humaines de crainte et de révérence devant un Dieu présent partout et nulle part. Il existe de fait une relation intrinsèque entre la formation de l'esprit humain et le sentiment de peur transcrit par l'imagination. Peur ou crainte révérencielle diffuse qui accompagne la perception aiguë des processus d'intellection, ces passages de l'éclair jupitérien, qui mettent en place les premières formes d'intelligibilité.

Chez Vico, cette cartographie de l'esprit humain démontre l'extrême richesse des réseaux d'intellection possible, plus qu'il ne met en exergue le besoin de servir à l'élaboration d'un modèle objectif de l'esprit humain. La première forme de pensée ne tend pas vers un modèle objectifiable, mais définit l'imagination comme l'activation naturelle et surnaturelle d'images sensationnelles dont la caractéristique majeure est de fournir une empreinte forte dans le réseau des représentations de l'esprit. Plus les images s'accumulent dans l'esprit des géants et plus les possibilités d'association augmentent dans le sens d'une acuité toujours accrue des possibilités de liaison et déliaison qu'offrent une nature divinisée<sup>26</sup>. Finalement, le géant, en voie d'humanisation, et à l'esprit sculpté par l'éclair de Jupiter, cartographie le monde à l'image des mouvements de son propre corps, selon qu'il perçoit dans tel ou tel élément une présence divine, un corps ou une substance abritant les attributs de Jupiter. De même, autant l'éclair se propage dans un réseau de lumière, dont l'acuité se fait plus vive à ses nœuds, autant le géant commence à

<sup>25</sup> L'image n'est pas essentiellement esthétique: elle est encore une empreinte des sensations historiques, un agrégat de sensations affectives qui ont conservé le sentiment de peur à l'état originel. Ainsi le passage de la sensation à l'image et vice versa est encore possible car elle est une représentation fidèle du *nascimento* de la Divinité. L'image n'obéit pas à un principe d'organisation rationnel mais applique le principe d'identité de la sensation de peur à sa représentation imagée selon un rapport d'intensité inverse. E. Rabier, *Leçons de Philosophie*, cit., pp. 97-101.

<sup>26</sup> Cependant, ces associations d'idées ne sont pas des rapports objectifs des choses perçues, mais des états de conscience revivifiants, pour lesquels ces rapports n'ont eu aucune incidence. *Ivi*, pp. 183-195.

reproduire ses nœuds dans la nature comme des substances divines, objet d'un langage qu'il faut acquérir.

Il existe également chez Hegel une telle structure de l'imagination. C'est ce que nous essayerons désormais de montrer, à défaut de démontrer. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, un passage visant à définir l'Esprit échappe à «l'esprit de système» cher à Hegel: Hegel use d'une imagination débordante pour déterminer toutes les formes possibles de l'Esprit selon un principe qu'il est facile d'identifier, son ubiquité divine. Dans cette recension du voyage de l'Esprit, il devient évident que Hegel quitte son rôle d'apologiste de la raison discriminatrice et purificatrice en voie de spiritualisation. C'est son imagination, telle que Vico nous l'a expliquée, qui gouverne la perception de l'Esprit appelé à habiter le monde et puis l'homme lui-même. Le *Geist* hégélien est non seulement imaginé dans une forme substantielle mais est également doté d'un pouvoir de transmutation d'origine divine<sup>27</sup>. L'ubiquité de l'Esprit hégélien conduira tout naturellement le philosophe allemand à élaborer ailleurs sa thèse d'une ruse de la Raison, comme pour mieux souligner sa faculté divine de voilement et de dévoilement de ses véritables intentions. Hegel pense (donc imagine selon Vico) l'Esprit, «le plus sublime des concepts», comme une substance physique et divine dotée au moins de neuf facultés<sup>28</sup>: l'Esprit est *en soi-même* comme une essence (1); l'Esprit peut être *en rapport* ou déterminé (2); il est également doté de la faculté d'*être-autre* (3); aussi bien que d'être *pour-lui-même* (4); l'Esprit peut également s'extérioriser, être *hors-de-soi* tout en s'abritant en soi-même (5); de même qu'il est susceptible d'*être en soi et pour soi* (6); l'Esprit est capable d'être *pour nous tout en étant en soi* (7); il est connaissance du spirituel et de soi-même comme Esprit (8); enfin il est *ob-jet et ob-jet médiatisé*<sup>29</sup> (9). Une telle polysémie linguistique de l'Esprit hégélien recouvre en fait un processus bien plus profond, d'origine vichienne, de perception par l'imagination d'une substance dotée en soi du don d'ubiquité, et qui décrit un mouvement d'origine divine. Les neuf termes de l'Esprit sont des modes ou des affections divins, que seule une imagination vichienne pourrait expliquer. Le sens de cette détermination de l'Esprit n'est pas que linguistique, mais retrace le pouvoir de l'imagination hégélienne d'une substance vouée à rendre compte de toute la réalité. La substantification de l'Esprit est naturelle et fait écho aux premiers développements de la pensée humaine, selon la norme vichienne. Tel un corps

<sup>27</sup> C'est le corps physique du géant qui lui dictait de voir ce qu'il ne comprenait pas comme un corps divin, une substance divine. Dieu est perçu comme un corps parce qu'il n'est pas compréhensible, *homo non intelligendo fit omnia*. *SN 44*, § 405, p. 588.

<sup>28</sup> Hegel n'établit pas le dénombrement exact des termes de l'esprit dans sa préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais nous avons cru nécessaire de le thématiser de façon à rendre compte du processus imaginaire sous-jacent à la définition hégélienne de l'Esprit. Voir l'édition allemande: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 28-29.

<sup>29</sup> Bernard Bourgeois, en traduisant ce passage, perçoit dans cette médiatisation de l'esprit, une suppression de soi-même: «c'est-à-dire qu'il lui faut être à lui-même ob-jet, mais tout aussi immédiatement en tant qu'objet supprimé, réfléchi en soi». G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 73.

divin, l'Esprit se meut en soi-même, puis d'un endroit à un autre, pour revenir à son lieu d'origine sans pour autant quitter ses lieux de pérégrination. Ainsi le projet hégélien d'une justification *rationnelle* de la présence de l'Esprit dans le monde, destiné à se réaliser dans le sujet humain, est supporté par une force beaucoup plus féconde, l'imagination telle que Vico l'a convoquée dans sa *Science Nouvelle*. C'est l'acuité de cette perception de l'Esprit qui permet à Hegel d'en dessiner le voyage en divers *topoi* qu'il aura reconnus comme des foyers de lumière spirituelle (et divine), reflets d'une structure dynamique dont il ne pressent pas la présence en lui-même tant il est persuadé des pouvoirs ultimes d'un esprit rationnel supérieur, ou d'une raison spirituelle, fière détentrice d'un Savoir Absolu. La carte vichienne de l'esprit humain est donc bien éternelle, et universelle. L'imagination n'est pas une faculté abâtardie de l'esprit humain, mais une force intérieure *a-topique*, qui permet d'éclairer les lieux de convergence des phénomènes naturels avec ceux qui mettent en mouvement le corps humain. Soumis aux lois vichiennes de l'acuité et de l'imagination, la philosophie hégélienne se laisse entrevoir comme une vaste fresque insérée dans l'Histoire universelle dont Vico s'est fait le chantre, pour démontrer les lois de la Providence.

De cette perception intérieure de l'Esprit hégélien, il est même possible d'en déduire un deuxième voyage, celui de l'Idée, la fameuse *Göttliche-Idee*<sup>30</sup>, *logique car divine*<sup>31</sup>, qui par une succession d'étapes finira par être intronisée en tant qu'Esprit Absolu présent dans le corps du philosophe. Savoir absolu dans la phénoménologie d'une conscience, ou auto-conscience, en proie à d'incessantes luttes jusqu'à sa dissolution finale dans une forme spirituelle<sup>32</sup>, maîtresse de ses souvenirs et de sa destinée, ou bien Idée divine, qui perd son statut ontologique, et positif, pour se frotter aux aspérités de la matière, nature négative, mais qui attend son idéalisation, marche forcée vers les sommets de l'Esprit subjectif, objectif puis absolu. Ces deux trajectoires de l'Esprit (que ce soit dans la *Phénoménologie*, ou dans l'*Encyclopédie*) se dupliquent sur la structure de la première, celle de la vision des neuf *topoi*, d'où la substance jaillit à chaque

<sup>30</sup> La logique hégélienne se définit comme le «système de la raison pure», en ce qu'elle présuppose une libération de la conscience, encore aliénée chez Kant par la *chose en soi*. Ce système, qu'il décrit comme un «royaume de la pensée pure» constitue la vérité même «sans voile, en et pour soi», qu'il assimile à Dieu dans «son essence éternelle avant la création de la nature et d'un esprit fini». G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, tome I, livre I, «L'être», p. 19.

<sup>31</sup> Par son imagination, Hegel parvient à unir l'Idée subjective à l'Idée objective, qui devient absolue: le *Concept de l'Idée* permet à Hegel de dissoudre l'ob-jet, le *Gegen-stand*, et l'Idée devient son *propre objet*, où «toutes les déterminations sont venues se rassembler». Hegel octroie à l'Idée même une faculté imaginée de se penser soi-même: elle est entièrement logique et divine car elle représente «toute vérité». G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des Science Philosophiques*, I, *La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, § 236, p. 460.

<sup>32</sup> Le projet hégélien de dissolution des formes et des objets qui s'opposent à la conscience doit établir la Science pure qui «contient la pensée, dans la mesure où cette pensée est tout aussi bien la chose en soi-même, ou la chose en soi-même dans la mesure où elle est aussi bien la pensée pure». Hegel peut donc proclamer la Vérité comme étant la «pure conscience de soi» et qu'elle «ait la figure du Soi». G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, cit., p. 19.

fois pour se montrer en tant qu'Absolu qu'il faut maîtriser comme une faculté humaine, ce qui nécessite une soumission de la Nature et de l'Histoire, comme ses moments de manifestation. Vico parle dans Hegel car sa conception de la première pensée s'actualise par le trajet hégélien de la divine-idée qui se déplace, puissante imagination d'une substance qui servira au philosophe de Jena à promouvoir son désir de divinisation absolue de la nature humaine par le Savoir. Sur le socle de l'Esprit, défini dans la préface, et malencontreusement délaissée dans de nombreux commentaires, s'inscrit tout le projet hégélien d'une divinisation de l'homme par le savoir infini.

C'est donc à l'imagination qu'il faut s'adresser pour mieux comprendre les ambiguïtés linguistiques du discours hégélien, visant à retracer la topologie d'un voyage inéluctable de l'Idée-divine vers l'Esprit humain, inexorable destin de l'homme à acquérir un savoir absolu. Les pseudo-contradictions que l'on relèverait de sa formulation linguistique proviennent d'une astreinte physique, anthropo-historique, le déplacement incessant de l'esprit comme faculté de se situer dans toutes ses potentialités conscientes et que Hegel essaye tant bien que mal de définir comme «une permutation instantanée de ses déterminations»<sup>33</sup>. L'infrastructure de la pensée hégélienne de l'esprit est bel et bien de nature vichienne, lorsque tous les procédés de conceptualisation de l'ob-jet<sup>34</sup>, et de détermination de l'esprit sont soumis aux lois de l'acuité de l'imagination (chez Hegel: «ein unmittelbares Übergehen jeder in die entgegengesetzte») et des divers passages de la substance spirituelle dont la cartographie doit aboutir à un Système circulaire, où le centre renvoie à la périphérie et *vice versa*. Cette clôture hégélienne signale la liberté absolue du Savoir de l'esprit qui se sait, autrement dit de l'Esprit qui se détermine librement, une espèce d'auto-différentiation visant à une identification infinie de soi-même.

Mais Hegel, en proclamant la nature infinie de l'homme quant à sa faculté de savoir, montre par quel chemin l'esprit humain divinisé tend à décrire

<sup>33</sup> Le texte allemand (*ein unmittelbares Übergehen jeder in die entgegengesetzte sind*) décrit un phénomène physique de permutation instantanée de la substance spirituelle dans le substrat de la langue. Hegel vise à établir une étape particulière dans la phénoménologie de la conscience: la possibilité pour elle d'être le Concept de soi-même, ce qui lui permettrait de se connaître dans l'objet qui lui, ayant fait un retour sur lui-même, en «se dégageant du rapport à un autre être», est déjà devenu en soi concept. C'est dans la description de l'essence de l'Ob-jet, qui est *pour-soi* et *pour-un-autre* que Hegel fait preuve de beaucoup d'imagination pour instituer une compénétration des matières dites *subsistantes par-soi* de l'Ob-jet, décrivant son essence, avec celles qui émergent d'une multiplicité différenciée, pourtant nécessaire. La porosité des deux sphères engage le philosophe allemand sur le terrain de l'imagination métaphysique d'une force, qui décrit le mouvement des corps, d'essence universelle et opposés au différencié multiple. L'essence universelle, ou la subsistance par soi de ses matières, a besoin du différencié multiple, pour s'auto-définir. De même, le différencié multiple n'est percevable que par son propre «subsistant par soi». Cette opposition entre l'être-*pour-soi* et l'être-*pour-un-autre*, ou entre l'universel du différencié et le différencié de l'universel, ne peuvent être statiques d'où le recours à l'imagination d'une permutation instantanée de leurs matières respectives. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, cit., pp. 161-170.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 113-114.

finalement un Esprit de Dieu humanisé, projet éminemment vichien si on le resitue dans le cadre des lois de l'acuité, et du dynamisme de l'imagination formatrice de l'esprit humain, qui chez Hegel se décline, tel un éclair qui frappe et se retire subitement, en une *permutation instantanée de ses déterminations*. La première phénoménologie fut celle d'une ouverture des réseaux de signification, une espèce de conscience sacrée, hiéroglyphique dirions-nous pour mieux rendre compte des *signi*, premiers éclairs de Jupiter<sup>35</sup>. Toutefois, si conscience il y a chez Vico, elle ne peut que se traduire en structure dynamique formée par l'imagination qui de fait, est elle-même toute la conscience, sans sujet, sans objet. Loin de s'objectiver, la première pensée vichienne indique un mode d'être au monde qui interdit toute descente de l'Esprit, quel qu'il soit, toute forme de *kenose* sacrificielle d'une substance savamment imaginée comme étant d'essence divine. L'imagination vichienne ouvre l'horizon infini de l'Être, une négativité bénéfique pour qui sait user de ses pouvoirs de rechercher les grâces de Dieu sur terre. C'est pourquoi la première pensée est celle de l'infinie possibilité de l'être, et que seule l'imagination peut soutenir cette tension de l'homme qui le caractérise entre son existence finie et sa perception de l'infini<sup>36</sup>.

Nous savons que pour Hegel la fin du voyage de l'Idée est également le début du Savoir infini de l'Esprit. L'insémination graduelle, dialectique de l'Idée, d'origine divine, en contenu de pensée, et de par sa forme dans l'esprit humain se traduit par le pouvoir du Philosophe, unique détenteur d'un savoir conceptuel sans forme sensible et sans représentations. L'Infini est maîtrisé par le Concept, car conceptualiser c'est dominer pour Hegel, jusqu'à l'Infini. L'idée qui s'ingéniait dans un premier à voyager seule, désinvolte, car peu soucieuse de se montrer comme le véritable esprit de Dieu, est vidée de ses contenus naturels, et vient se déposer dans l'Esprit subjectif, figure inventée par Hegel pour permettre une capture finale de la substance, synonyme de divinisation. Alors que Vico se faisait le thuriféraire d'une métaphysique de l'esprit infini de l'homme, se nourrissant presque exclusivement des *verisimiglianze* qu'offrait une Nature indomptable, mystérieuse, cryptique, mais providentielle, préfigurant l'émergence du héros qui habite chaque esprit humain, Hegel croit pouvoir résoudre l'énigme humaine par une dissolution progressive de toute forme objective de conscience, à laquelle celle-ci ferait encore face. Rendre sa pleine nature à l'homme, propose Hegel, c'est le faire *tout* Esprit, sans résistance aucune, sans *Anstoss*, pour reprendre Fichte. Le règne de l'Esprit absolu ne doit tromper personne: il s'agit bien d'un arrêt de l'histoire dans le Savoir absolu du philosophe. Une fois de plus, il faut rendre justice à l'intuition vichienne de la première pensée, l'imagination, comme force pénétrante des aspérités

<sup>35</sup> L'origine non-conventionnelle du langage est attestée selon Vico dans les premiers cris des géants qui reproduisirent les bruits de l'éclair, mimétisme sacré qui insèrera le signe linguistique proprement conventionnel dans une architecture sémiotique où l'expérience (l'étymologie) est l'indice principal de la signification. C. Segre, *La Hiérarchie des signes*, in *Psychanalyse et sémiotique. Actes du Colloque de Milan, 1974*, Paris, UGE, 1975, pp. 251-258.

<sup>36</sup> Existence définie par Vico comme *posse, nolle, velle finitum quod tendit ad infinitum*. G. Vico, *Il Diritto Universale*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1968, p. 44.



rugueuses d'une Nature encore trop chimique. Hegel, en pleine possession de la divine Idée, se l'approprie pour éclairer le pouvoir du philosophe, futur détenteur de la Science absolue. Par l'Esprit, la Science se dispense de toute conscience, de toute raison, et retrouve la plénitude de ses vérités entières, celles que Vico réservait à un Dieu transcendant. Mais par cette trajectoire de la *Göttliche-Idee*, et son insémination dans le corps comme Esprit, n'est-ce pas ici, l'illustration fidèle de la récurrence des dispositions de l'imagination à se jouer de la raison comme d'une substance qu'elle semble avoir définitivement maîtrisée mais qui finit par lui échapper?



**Arab Kennouche**, Ph.D. at Sofia University St. Kliment Ohridski  
arabken@yahoo.fr

## – Ontogenèse de l'esprit vichien et structures imaginatives chez Hegel

Citation standard:

KENNOUCHE, Arab. Ontogenèse de l'esprit vichien et structures imaginatives chez Hegel. *Laboratorio dell'ISPF*. 2013, vol. X. DOI: 10.12862/ispf13L302.

Online First: 18.07.2013

Full issue online: 25.10.2013

### ENGLISH ABSTRACT

*Ontogenesis of spirit in Vico and imaginative structures in Hegel.* This essay discusses some functions of imagination as Vico depicted them in their biblical, historical and ontogenetical aspects. The Vichian *nascimento* of thought as imagination aims at defining the real relationship between mind and body outside their often false opposition. The archeology of thinking does not rest on a presumptive centered substance governing the human flesh and passions, but on a network of powerful images, enabling the first humans to implement their faculty of intellection as acuity. Reason is absent from the first processes of intelligence, as they are depicted in the *New Science*, first of all with the "Second Fall". Moving from here, the paper proposes a comparison with the structure of imagination in Hegel's philosophy, taken as a model of the primacy of a logic and divine reason, and suggests a path to interpretate even Hegel's concept of *Geist* through Vico's laws of imagination.

### ENGLISH KEYWORDS

Vico; Hegel; Imagination; Acuity; Reason

### ABSTRACT IN ITALIANO

*Ontogenesi dello spirito vichiano e strutture immaginative in Hegel.* Questo saggio esamina alcune funzioni dell'immaginazione, così come sono state presentate da Vico sul piano storico, biblico ed onto-genetico. Il *nascimento* del pensiero come immaginazione mira a mettere in luce la relazione *reale* tra mente e corpo al di là della loro spesso falsa opposizione. L'archeologia del pensiero non riposa sul presupposto di una sostanza che governi centralmente la carne e le passioni umane, ma su una rete di immagini potenti che permettono ai primi uomini di costruire la propria facoltà intellettuale come acutezza. La ragione è assente dai primi processi dell'intelligenza, così come sono raffigurati nella *Scienza nuova*, anzitutto con la "Seconda caduta". Di qui il saggio propone un confronto con la struttura dell'immaginazione nel pensiero di Hegel, assunto a modello di un pensiero del primato della ragione logica e divina, e suggerisce un percorso per interpretare lo stesso concetto hegeliano di *Geist* attraverso le leggi vichiane dell'immaginazione.

### PAROLE CHIAVE IN ITALIANO

Vico; Hegel; Immaginazione; Acutezza; Ragione

Laboratorio dell'ISPF

ISSN 1824-9817

[www.ispf-lab.cnr.it](http://www.ispf-lab.cnr.it)

